

LES RIBĀṬ-S DANS L'ORIENT DU MONDE MUSULMAN DES ORIGINES AU XIII e SIÈCLE
Author(s): Camille Rhonè
Source: *Bulletin d'études orientales*, T. 55 (2003), pp. 61-75
Published by: Institut Francais du Proche-Orient
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/41608981
Accessed: 06-08-2017 06:50 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at http://about.jstor.org/terms



Institut Francais du Proche-Orient is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Bulletin d'études orientales*

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

LES *RIBĀṬ*-S DANS L'ORIENT DU MONDE MUSULMAN DES ORIGINES AU XIII^e SIÈCLE *

Camille RHONÉ
Agrégative, université Toulouse-le-Mirail

Le *ribāṭ* constitue une question historiographique qui, malgré des travaux novateurs depuis les années 70, reste prisonnière d'une vision traditionnelle réductrice : celle d'un simple « couvent militaire », d'une architecture dont les caractéristiques et les usages répondraient à une constante bien définie, mêlant activités militaires et pratiques ascétiques. Une étude attentive des *ribāṭ*-s d'un vaste Orient du monde musulman, s'étendant de l'Euphrate au Farġāna, de la Caspienne à la côte du golfe Persique et au delta de l'Indus, à travers un ensemble de onze sources [1] arabes et persanes, principalement géographiques (IX^e-XIII^e siècles), permet de remettre en question cette vision réductrice.

DENSITÉ ET DIVERSITÉ DU PHÉNOMÈNE

Il apparaît en effet que le phénomène est très répandu dans cet Orient du monde musulman, dans la mesure où l'on recense dans ces sources 199 lieux de *ribāṭ*, sans parler des indications trop vagues pour être identifiées et comptabilisées, mentionnant « 2 700 *ribāṭ*-s » à Isbījāb [2] ou « 10 000 *ribāṭ*-s [3] » en Transoxiane. C'est en effet le terme même de « *ribāṭ* » qui est employé à une écrasante majorité par les auteurs [4], tandis que ceux de « *rābiṭa* » et de « *murābiṭ* » ne dépassent guère la dizaine d'emplois. À première vue, les sources mettent en évidence un déséquilibre frappant entre une partie de cet Orient qui, à l'ouest de l'axe Rayy-Šīrāz, compte très peu de *ribāṭ*-s – une douzaine sur les 199 lieux identifiés –, et une partie est

---

* Article tiré d'une maîtrise dirigée par Christophe Picard (université Toulouse-le-Mirail).

1. Voir les références dans la brève bibliographie en fin d'article, note 42.
2. AL-MUQADDASĪ, *Kitāb aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, éd. Leiden, E.J. Brill, 1967, p. 272-273 ; trad. B.A. COLLINS, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, Garnet Publishing Ltd, 1994, p. 244.
3. AL-IṢṬAḪRĪ, *Kitāb masālik al-mamālik*, éd. Leiden, E.J. Brill, 1967, p. 290.
4. Contrairement à ce qu'on observe dans l'Occident du monde musulman : Ch. PICARD et A. BORRUT, « Râbata, ribât, râbita : une institution à reconsidérer », in *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e-XIII^e s.). Échanges et contacts*, Civilisation médiévale, XV, 2003, p. 33-65.

***Bulletin d'Études Orientales*, LV, 2003, IFPO, Damas, p. 61-76**

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

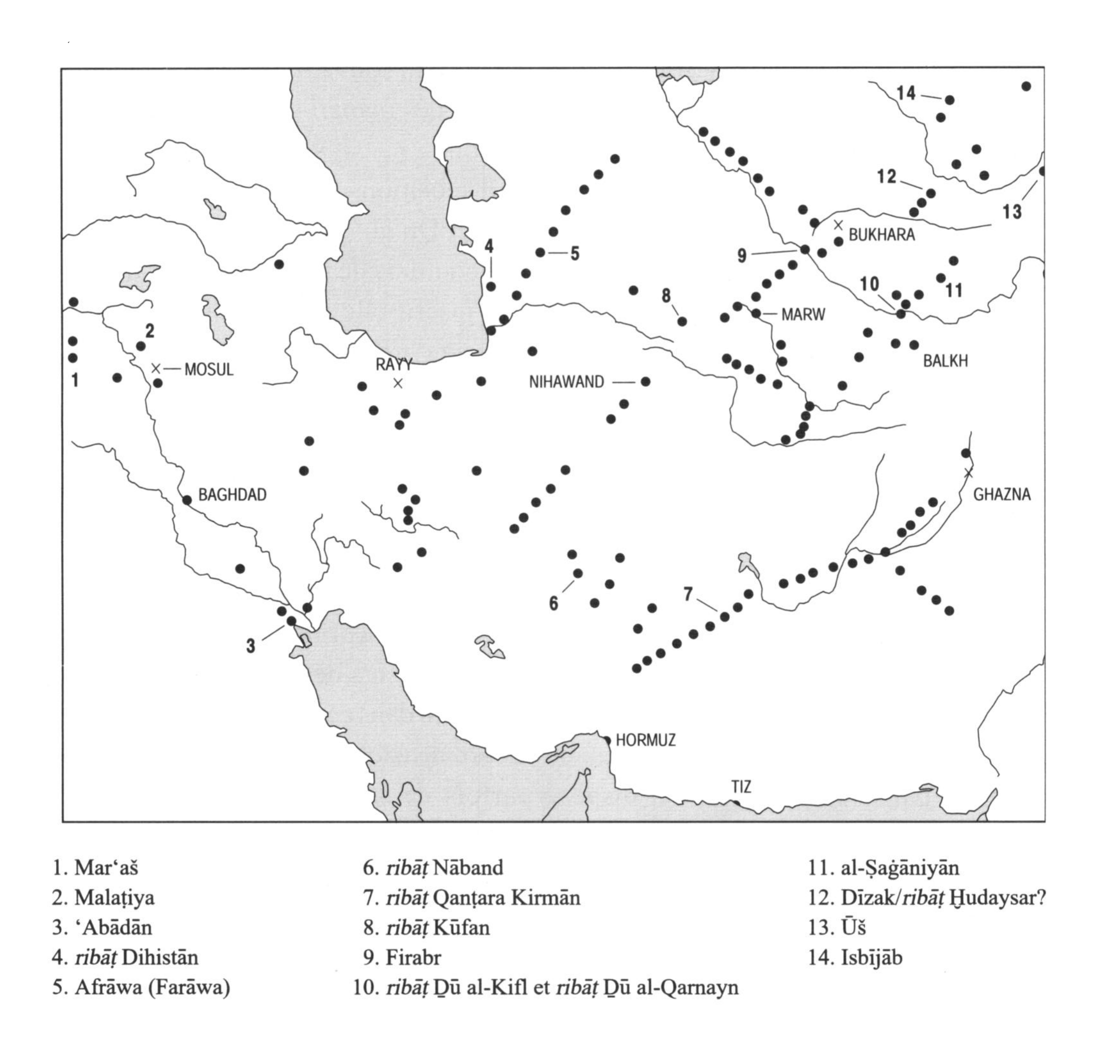
étonnamment dense. Faut-il expliquer ces disparités par la proximité ou l'éloignement géographiques par rapport à Baġdād, et donc par rapport à la capitale califale ? Ce sont aussi des zones frontalières, à la périphérie du territoire musulman, telle la dizaine de *ribāṭ*-s mentionnés par al-Muqaddasī [5] et faisant front autour d'un établissement en particulier, le *ribāṭ* Dihistān, face à la plaine des Ġuzz, qui se dresse face au *dār al-ġarb*. De même, face aux Qarluqs, Ḫudaysar, sur la route Samarqand-Binkaṯ, fait partie des *ribāṭ*-s les plus proches des territoires ennemis (*bilād al-'aduww* [6]). Toutefois, loin d'être exclusivement situés aux frontières externes, les lieux de *ribāṭ* correspondent en grande majorité aux tracés d'axes de communication « trans-iraniens », que l'on peut distinguer en cinq grands ensembles : le premier de ces ensembles concerne davantage la Mésopotamie et la province du Šām, dans la mesure où quelques *ribāṭ*-s sont implantés à l'embouchure du Tigre puis, suivant la route qui rejoint Baġdād via Wāsiṭ, atteignent les environs de Mawṣil. La densité en *ribāṭ*-s de cet axe est d'autant moindre que trois d'entre eux n'apparaissent qu'à partir du XIVe siècle. Un deuxième ensemble de *ribāṭ*-s se distingue de part et d'autre de la chaîne du Zagros, le long de l'axe qui, reliant al-Rayy à Iṣbahān, se poursuit ensuite vers Šīrāz. À l'est encore, d'autres *ribāṭ*-s longent les routes qui traversent al-Mafāza, célèbre « steppe du Fārs et du Ḫurāsān », prolongée par le désert de Lūt. Puis ce sont les itinéraires qui, depuis Narmāšīr, rejoignent les frontières orientales du monde musulman en bifurquant à Banjawāy ou encore vers Ġazna, ou bien vers le Hind.

Enfin, dernier ensemble particulièrement riche en lieux de *ribāṭ*, le territoire de Transoxiane : ce sont aussi bien les grandes voies de communication que les axes secondaires qui se révèlent ainsi jalonnés, reliant Marw à Hérat puis Balḫ ou rejoignant les routes septentrionales via Buḫārā. Sur certaines portions de ces grands axes, le *ribāṭ* s'insère selon l'espacement classique des étapes caravanières, au rythme de la *marḥala* ou du *manzil*, variant d'une vingtaine à une quarantaine de kilomètres. Loin d'être un phénomène ponctuel et isolé, l'implantation des *ribāṭ*-s aboutit, sur de vastes itinéraires de l'Orient musulman, à un maillage du territoire, qui commence dans les ports ('Abādān, Hormuz, al-Tīz) jusqu'aux frontières les plus septentrionales et orientales. Bien souvent, le *ribāṭ* s'insère dans des zones « en marge » du *dār al-islām* : ce sont des espaces hostiles, à l'image des nombreuses plaines désertiques et des montagnes, isolés aussi bien du fait de la rigueur du climat que de la menace que font peser les « brigands ». La frontière en effet est également intérieure au *dār al-islām*, comme le révèle la présence de *ribāṭ*-s au niveau du massif du Ġūr, ou encore la multitude de tels édifices en Transoxiane, zone où la frontière du monde musulman est fluctuante.

---

5. AL-MUQADDASĪ, *op. cit.*, éd. p. 344 (notes : MS C), trad. p. 304.
6. IBN ḤAWQAL, *Kitāb ṣūrat al-'arḍ*, éd. J.H. KRAMERS, Leiden, E.J. Brill, 1967, p. 504-505 ; trad. J.H. KRAMERS et G. WIET, *Configuration de la terre*, 2 vol., Paris-Beyrouth, Maisonneuve et Larose, 1964, p. 483.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms



Les lieux de *ribāṭ*-s dans l'Orient du monde musulman

Autre constat : le *ribāṭ* n'est en aucune façon un édifice architectural aux caractéristiques bien déterminées. La multiplicité des constructions auxquelles sont appliqués les termes de *ribāṭ* ou de *rābiṭa* dément la vision traditionnelle du « couvent militaire », dans la mesure où ils désignent aussi bien un simple toponyme pour lequel aucune description n'est fournie, qu'un ensemble architectural fortifié, voire même une ville à part entière – Farāwa. Les travaux archéologiques touchant la question ne peuvent que confirmer l'impossibilité qu'il y a à affirmer l'existence d'une quelconque constante architecturale dans la diversité de ce que les sources nomment *ribāṭ* : pour une majorité, ne sont mentionnées que les ressources en eau et une éventuelle présence humaine, tandis que certaines de ces « localités » disposent de structures et d'équipements complexes : éléments de fortification, édifices religieux, infrastructures économiques, habitations, cultures... Cependant, les éléments de description architecturale

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

demeurent rares dans les sources : à peine sait-on du *ribāṭ* de Ūš [7] qu'il est considérable (*'aẓīm*), ou que le *ribāṭ* al-Sarmaqān « ressemble à un *ḫān* [8] ». Bien souvent, les *ribāṭ*-s sont énumérés dans des listes d'étapes caravanières au même titre que des *manzil*-s, quand al-Idrīsī ne va pas jusqu'à assimiler les deux constructions [9].

Les sources permettent de relever certaines dispositions particulières : ainsi, de part et d'autre du Jayḥūn se font face les *ribāṭ*-s Ḏū al-Kifl et Ḏū al-Qarnayn, tandis qu'une rumeur rapportée par al-Muqaddasī [10] prétend qu'on avait la coutume de tendre entre les deux édifices une chaîne (*silsila*). Sans doute cette particularité inscrit-elle ce dispositif au nombre des systèmes défensifs dans lesquels s'intègrent plusieurs *ribāṭ*-s. En effet, bien souvent est mentionnée la présence d'éléments de fortifications au nombre desquels le *ḥiṣn* ; à Firabr, les *ribāṭ*-s sont rassemblés pour la plupart dans le *quhandiz* [11] qui lui-même se situe à l'intérieur des murs de la ville. Certains *ribāṭ*-s sont mentionnés en effet à titre d'édifices urbains, sans être toujours implantés à l'intérieur même des murs de la ville. D'autres fois, le terme est appliqué à une ville à part entière : Badaḫšān ou Afrāwa par exemple. Au-delà de ces différences de « statut », les *ribāṭ*-s se distinguent également par la disparité des équipements et structures présentes. L'élément principal, auquel les sources accordent la primauté, est la présence d'eau. Source, puits, canaux et citernes sont des éléments récurrents des descriptions de *ribāṭ*-s. À l'inverse, des mentions spéciales soulignent l'absence d'eau dans certains lieux de *ribāṭ* implantés le long d'axes de communication ou isolés, ou encore insistent sur la mauvaise qualité d'une eau saumâtre par exemple. Le *ribāṭ* dispose parfois de structures d'hébergement. Si les informations à ce sujet demeurent rares et parcimonieuses, il est toutefois fait mention par endroits de logements divers : *maskan*, *manzil*, *bayt*. Ainsi à Nāband, sont relevés des logements « pour vingt personnes ». Quels en sont les usagers ? Ces logements sont-ils adressés aux habitants du *ribāṭ*, aux *murābiṭūn* pour une durée limitée, ou encore aux voyageurs de passage ? Quoi qu'il en soit, à l'inverse, certains *ribāṭ*-s sont abandonnés ou déserts (*ḫālin*).

Lorsque le *ribāṭ* abrite une présence humaine, qu'elle soit permanente ou temporaire (chose difficile à déterminer), celle-ci s'accompagne – très rarement au regard des informations dispensées par les sources – de supports de la vie économique : le *ribāṭ* Ḥafṣ se voit par exemple doté d'un *sūq* florissant, tandis que le *ribāṭ* al-Nūr est le siège d'une foire ; al-Idrīsī souligne le petit nombre de commerces (*qalīlat al-tiğārāt* [12]) présents à Afrāwa. Certaines descriptions de *ribāṭ*-s font par ailleurs état d'édifices à caractère religieux. On recense ainsi des *masjids*, qui sont parfois plusieurs dans un même *ribāṭ* : ceux de la localité nommée *al-*

7. AL-MUQADDASĪ, *op. cit.*, éd. p. 262, trad. p. 243.
8. IBN ḤAWQAL, *op. cit.*, éd. p. 284, trad. p. 279.
9. AL-IDRĪSĪ, éd. www.alwaraq.com, p. 240, trad. P.A. JAUBERT, *Géographie d'Edrisi*, Frankfurt-am-Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science (1836), rééd. 1992, 2 vol., p. 425, t. 1.
10. AL-MUQADDASĪ, *op. cit.*, éd. p. 291, trad. p. 258 ; et éd. p. 333, trad. p. 294.
11. Terme persan désignant une forteresse.
12. AL-IDRĪSĪ, *op. cit.*, éd. p. 383, trad. p. 185, t. 2.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

Ribāṭ sont répartis par exemple entre les différentes écoles théologico-juridiques du Xᵉ siècle. En revanche, rares sont les lieux de *ribāṭ* qui abritent une mosquée *ǧāmi'*, excepté quelques agglomérations de taille, tels les ports al-Tīz, Hormūz ou Ḥiṣn Mahdī. À ce propos, la mosquée *ǧāmi'* de la localité nommée *ribāṭ* Kūfan offre la particularité d'abriter en son sein une citerne et deux bassins d'eau douce, donnant lieu à une superposition architecturale.

Enfin, dernier élément architectural dont sont dotés certains *ribāṭ*-s : l'élément militaire. Cependant, il est indéniable que la présence d'infrastructures et d'équipements d'ordre militaire n'est en aucune façon une constante dans la structure du *ribāṭ*. Pour autant, quelques-uns d'entre eux sont fortifiés ou associés à des éléments de fortifications. Dans le meilleur des cas, les sources nous apprennent que le *ribāṭ* Afrāwa, outre le fait qu'il est lié à trois forteresses (*ḥiṣn*), abrite un important équipement militaire : al-Muqaddasī y mentionne en effet la présence d'hommes braves (*riǧāl šihām*), de nombreux chevaux (*ḫayl*) et d'armes (*silāḥ*) [13]. D'autres fois le *ribāṭ* bénéficie de la protection qu'offrent les fortifications de la ville dans laquelle il est implanté. Ou bien, comme les *ribāṭ*-s Ḫūrān et Dayr al-Jiṣṣ, c'est un *qaṣr* fait de plâtre et de pierre ou de brique dont certains ressemblent, aux dires d'al-Muqaddasī, aux châteaux syriens, et sont dotés de portes en fer. Quoi qu'il en soit, ces indications mentionnant divers équipements d'ordre militaire demeurent minoritaires : d'un point de vue architectural, le *ribāṭ* demeure un point de halte dont l'intérêt principal, aux yeux des auteurs de l'époque, réside dans la présence ou non de ressources en eau.

Les résultats de fouilles archéologiques, encore trop rares, aux rangs desquels principalement les travaux de M. Kervran [14] et de W. Kleiss [15], identifient comme *ribāṭ* des constructions aux contours indéniablement bien délimités. Leurs travaux, dans la lignée de ceux de Maxime Siroux [16], laissent apparaître le *ribāṭ* comme une construction marquée par de fortes influences régionales, parfois proches, dans leur plan, de caravansérails ou de palais (Ribāṭ-i Šaraf). Après cette étude architecturale du *ribāṭ*, est-il encore possible de voir dans le *ribāṭ* un espace fermé auquel semble renvoyer l'image traditionnelle du « couvent militaire » ? Contrairement à l'illusion qu'entretiennent ces rares données archéologiques, et parce qu'il requiert inévitablement des apports extérieurs en hommes et en matériel, parce que bien souvent il est au contact de tribus voisines du *dār al-islām*, voire le plus souvent franchement situé le long d'axes de communication et d'échanges dont il est le point d'ancrage parfois vital, le *ribāṭ* ne peut être considéré plus longtemps comme ce couvent fortifié, replié sur lui-même, bastion de la foi isolé face à l'ennemi, d'une tradition historiographique sans doute trop imprégnée du schéma des Croisades [17].

---

13. AL-MUQADDASĪ, *op.cit.*, éd. p. 320, trad. p. 282.
14. M. KERVRAN, « Caravansérails du delta de l'Indus. Réflexions sur l'origine du caravansérail islamique », *Archéologie islamique*, 8-9, 1998-1999, p.143-176.
15. W. KLEISS, *Karawanenbauten in Iran*, Berlin, Ed. Reimer, 1996-2001, 6 vol.
16. M. SIROUX, *Caravansérails d'Iran et petites constructions routières*, Le Caire, IFAO, 1949, 153 p., XII planches.
17. Sur la remise en cause de cette historiographie, voir J. CHABBI, « Ribāṭ », *E.I.*^{2}, t. VII, p. 510b-523b.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

DU *ǦIHĀD* AU RELAIS CARAVANIER

Les fonctions et usages qui sont associés au *ribāṭ* sont très étroitement liés à sa situation géographique.

Il demeure indéniable que certains d'entre eux, disposés à la frontière du *dār al-islām*, soient destinés à faire face au *dār al-ḥarb*, à défendre le territoire musulman. L'image traditionnelle du *ribāṭ* comme « couvent militaire » tend à en faire un point de départ pour des offensives en direction des territoires ennemis. Or rares sont, dans les sources, les indications permettant d'affirmer un tel usage des *ribāṭ*-s. Il est certes fait quelques mentions d'incursions, de raids, mais avant tout dans un objectif de prise de butin, et non pas dans celui de conquérir davantage de terres en se servant des *ribāṭ*-s comme de bases arrières. Si plusieurs textes évoquent la présence de *murābiṭūn*, de soldats, voire plus simplement d'hommes braves, associés à tout un attirail militaire, leurs fonctions demeurent mal connues, rien ne permettant de privilégier une attitude offensive, mais bien plutôt un certain attentisme, une attitude défensive. Sans doute est-ce la finalité des nombreux *ribāṭ*-s disposés sur le territoire d'Isbījāb, désignée par al-Muqaddasī comme une marche frontière considérable (*ṯaġr ǧalīl*[18]).

Les mentions de gardes ou sentinelles (*ḥurrās*), voire de simples hommes font également du *ribāṭ* un point de surveillance, sorte de poste de contrôle disposé à divers emplacements, essentiellement sur des axes de communication. Il s'agit surtout d'assurer aux voyageurs la sécurité nécessaire au bon déroulement de leur périple : ils trouvent ainsi dans nombre de *ribāṭ*-s aussi bien une présence humaine – soldats, simples civils aux fonctions méconnues – que des ressources en eau et nourriture, un logement et un abri. Les dangers en effet sont multiples dans cet Orient du monde musulman : les « brigands », dont les méfaits font l'objet de légendes (Kujs et Belujs principalement), sont redoutés dans le Mafāza, où plusieurs *ribāṭ*-s se dressent ainsi pour répondre autant aux besoins en eau des voyageurs que pour les mettre à l'abri des razzias. Niẓām al-Mulk [19] évoque ainsi, au *ribāṭ* Deir Guečīn, le cas d'une femme à laquelle on aurait dérobé ses effets. D'autre part, les difficultés climatiques, des chutes de neige dans les montagnes arméniennes à la soif qu'imposent les déserts de sel et de sable, confèrent au *ribāṭ* un statut de relais caravanier salvateur, qui explique sans doute la façon dont ceux-ci sont mentionnés dans les sources, comme lieux stratégiques des divers itinéraires du territoire musulman, y compris les itinéraires de haute montagne : le *ribāṭ* marque également un seuil à la base des itinéraires difficiles et escarpés, notamment ceux qui se dirigent vers l'Est, en direction du Tibet. Il devient difficile alors de déterminer ce qui différencie le *ribāṭ* de cet autre gîte d'étape qu'est le *manzil*, ou du *ḫān*.

---

18. AL-MUQADDASĪ, *op. cit.*, éd. p. 272-273, trad. p. 244.
19. NIẒĀM AL-MULK, éd. Ch. SCHEFER, *Siyāset Nāmeh*, Paris, E. Leroux, 1891, p. 58 ; trad. Ch. SCHEFER, *Traité de gouvernement composé pour le sultan Melik-Châh par le vizir Nizam oul-Moulk*, Paris, E. Leroux, 1893, p. 88-89.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

Par ailleurs, il est notable qu'à partir du XI[e] siècle, le *ribāṭ* prend une connotation de plus en plus religieuse. Si les fonctions et usages évoqués précédemment perdurent, en outre s'affirment des pratiques spirituelles tournées de plus en plus vers la prédication et l'ascèse. Certains *ribāṭ*-s deviennent les lieux propres de confréries de compagnons (*ṣāḥib*), à la tête desquelles se dresse un *šayḫ*, chef de file d'un courant théologico-juridique, et dont la renommée attire des disciples. Jacqueline Chabbi [20] note par ailleurs à Baġdād une propension évidente du *ribāṭ* à devenir le théâtre de rivalités politiques, vitrine des divers courants et clientèles se disputant l'influence sur la capitale abbasside. Cependant, cette tendance politique ne s'illustre pas pour le moment dans d'autres endroits de l'Orient musulman. À ce propos, les nombreuses mentions de *fuqarā'* désignent-elles des ascètes, donc des disciples, ou bien des gens démunis venus dans le *ribāṭ* pour bénéficier de la charité ?

En effet, il apparaît que le *ribāṭ* est le lieu où se pratique la charité. Le *ribāṭ* par bien des aspects s'inscrit dans une démarche bienfaitrice, symbole d'une certaine solidarité des musulmans entre eux, au sein de l'*umma islāmiyya*. Rarement autonome et autosuffisant du fait même de l'environnement dans lequel il s'implante, le *ribāṭ*, *a fortiori* lorsqu'il est destiné à un usage défensif ou qu'il est isolé sur une piste caravanière de désert, reçoit équipement militaire et approvisionnement de l'extérieur. Cet apport concerne tout d'abord la présence humaine, qui vient de divers horizons : originaires de la province – ce sont les gens (*ahl*) de la Jazīra qui se rendent dans les *ribāṭ*-s de Mar'aš et Malaṭiya –, du chef-lieu du district – Dīzak est défendu par les gens de Samarqand [21] –, ils viennent parfois même « de toutes parts [22] » dans le cas de Ūš, ville de la frontière extrême-orientale. Bien souvent, les sources ne permettent pas de connaître l'instigateur de ces déplacements d'hommes : si, dans quelques cas, c'est le sultan qui place ses soldats, il demeure difficile de cerner les décisions personnelles d'éventuelles initiatives volontaires. Au-delà des besoins en hommes, le fonctionnement quotidien du *ribāṭ* requiert l'acheminement d'équipements divers. L'ambiguïté de certains termes arabes (*'udad* [23]) laisse planer l'incertitude quant à l'éventuelle teneur militaire des équipements inévitablement acheminés vers les zones frontalières. Au-delà de ces approvisionnements se pose la question du financement du *ribāṭ* de façon générale : la fourniture de nourriture pour le voyageur, l'entretien des hommes – notamment les soldats – et des bâtiments se font dans bien des cas grâce à la pratique fort répandue – semble-t-il – de la concession de *waqf*-s au bénéfice des *ribāṭ*-s. La concession de revenus en *waqf*-s recouvre des réalités très diverses : somme d'argent, produits d'un *sūq* ou de propriétés foncières (*ḍiyā'*), elle s'applique tantôt à l'entretien du *ribāṭ*, tantôt au financement de son approvisionnement, voire aux frais de

20. J. Chabbi, « La fonction du *ribāṭ* à Baġdād du V[e] siècle au début du VII[e] siècle », *Revue des études islamiques*, XLII/1, 1974, p. 107-109.

21. Ibn Ḥawqal, *op. cit.*, éd. p. 504, trad. p. 483 ; al-Idrīsī, *op. cit.*, éd. p. 387, trad. p. 203-204 ; Yāqūt, éd. « Dīzak », *Mu'ǧam al-buldān*, p. 543, t. 2, citant al-Iṣṭaḫrī.

22. Al-Muqaddasī, *op. cit.*, éd. p. 262, trad. p. 243.

23. *Ibid.*, éd. p. 306, trad. p. 270.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

réparations, quand elle ne cumule pas les trois attributions, comme c'est le cas en ce qui concerne les *ribāṭ*-s de al-Ṣaġāniyān, Ṣarmanjī et Šūmān. Al-Iṣṭaḫrī nous apprend en revanche que ce sont les surplus [24] issus de la population qui fournissent le *ribāṭ* Farāwa [Afrāwa].

Les sources font de la Transoxiane la province par excellence où le *waqf* est une pratique courante, au point d'atteindre l'hyperbole. Le même auteur explique que l'argent est en effet abondant parmi la population de cette province, si bien qu'elle le dépense (*nafaqa*) pour les *ribāṭ*-s, pour la construction de routes, et pour des *waqf*-s à l'attention des voyageurs. Citons encore, à titre d'exemple, le loyer d'une habitation située dans le Damġān, et destiné à l'entretien des *ribāṭ*-s Afrāwa et Dihistān ainsi qu'à celui des voyageurs (*ibn al-sabīl* [25]). Ce système de don pose ici problème dans la mesure où les revenus de cette habitation sont faibles, car les locataires refusent d'augmenter le loyer et ont fait de l'habitation un bien d'héritage – pratique contraire au statut des biens placés en *waqf*-s, théoriquement inaliénables. Si l'irrégularité et l'insuffisance des sources de financement des *ribāṭ*-s peuvent poser problème, au point d'expliquer peut-être dans certains cas l'abandon d'un établissement, toutefois la richesse d'autres établissements semble mieux assurée dans la mesure où y sont mentionnés des trésors, concédés au *ribāṭ* en même temps que des *waqf*-s, par son fondateur : les *ribāṭ*-s Afrāwa et Šāristāna bénéficient en effet de *ḫizāna* ou *ḫazā'in* [26]. Toutefois, rien ne permet dans les sources de faire le lien entre l'attribution de trésors à ces édifices, et les dons à caractère politique que relève Jacqueline Chabbi [27] à Baġdād dès le XIIe siècle. Concéder des biens en faveur de *ribāṭ*-s s'inscrit davantage dans une démarche pieuse, à l'image des propriétés foncières (*ḍiyā'*) consacrées au *ribāṭ* Ḫudaysar, avant le départ pour l'Iraq [28]. En effet, il ressort des sources que le *ribāṭ* est auréolé d'une valeur morale qui tient lieu de référence en matière de piété et de spiritualité.

REPRÉSENTATION MENTALE DU *RIBĀṬ*

Cette perception du *ribāṭ*, qui émane des textes d'auteurs du IXe au XIIIe siècle, s'exprime par une importante symbolique. Les nombres extraordinaires, qui mentionnent aussi bien 10 000 *ribāṭ*-s en Transoxiane que 1 000 autres de ces établissements sur le territoire de Baykand ou encore 2 700 sur le *balad* d'Isbījāb, relèvent à l'évidence de l'exagération, de l'effet littéraire, dans le but de souligner la densité des *ribāṭ*-s dans une zone particulière. Pareilles descriptions emphatiques contribuent à l'évidence à rehausser le prestige de la province ou du district concernés. Soulignons par ailleurs que ce prestige se trouve d'autant plus rehaussé qu'au terme *ribāṭ* est quelquefois associé l'illustre et non moins mythique nom d'Alexandre le Grand : on compte ainsi un *ribāṭ* Ḏū-l-Qarnayn dans la Ǧazīra, sur la route qui mène d'Arménie en

24. Al-Iṣṭaḫrī, *op. cit.*, éd. p. 273.
25. Al-Muqaddasī, *op. cit.*, éd. p. 355-356, trad. p. 313.
26. *Ibid.*, éd. p. 320 (note), trad. p. 282.
27. J. Chabbi, *loc. cit.*, p. 107-109.
28. Ibn Ḥawqal, *op. cit.*, éd. p. 504-505, trad. p. 483.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

Āḏarbayǧān, et un *ribāṭ* du même nom sur la rive occidentale du Ǧayḥūn. Qudāma ibn Ja'far [29] va même jusqu'à prétendre que le Conquérant, personnage inscrit au panthéon coranique, après s'être emparé de la Chine, y aurait implanté deux *rābiṭa*-s.

Pareille association renvoie aux prétentions universalistes de l'Islam, à plus forte raison sous la plume du secrétaire de l'administration abbasside. Faut-il pour autant affirmer que le *ribāṭ* s'inscrit dans la démarche du *ǧihād* ? Le lien n'est en tout cas pas exprimé de façon explicite dans les sources considérées ici. S'il est indéniable que la participation d'une manière ou d'une autre au *ribāṭ* s'inscrit bien souvent dans une démarche spirituelle, c'est bien le seul rapprochement qu'il soit possible de faire avec le *ǧihād* dans son sens littéral. Quoi qu'il en soit, l'institution du *ribāṭ* revêt un grand prestige, tant spirituel que social, dont les origines s'inspirent sans doute du prestige du combattant arabe, dès l'époque préislamique. Le participant au *ribāṭ*, ou *murābiṭ*, espère retirer de cette participation une récompense : le poète Bašar b. Burd, lançant de vives imprécations à l'encontre des gens de Wāsiṭ, qu'il exècre, espère en manifestant une telle virulence « obtenir de Dieu la même récompense (*aǧr*) que celle qu'obtient le *murābiṭ* [30] ». Niẓām al-Mulk partage lui aussi cette conception du *ribāṭ*, dans la mesure où il considère que c'est « dans l'espérance d'être récompensé dans l'autre monde que l'on a construit [notamment des] *ribāṭ*-s [31] ». Les gens du *ribāṭ* (*ahl al-ribāṭ*) bénéficient du respect de certains hommes de lettres et de savoir, autant qu'ils jouissent d'un grand prestige auprès des populations locales, *a fortiori* lorsque le *ribāṭ* s'inscrit dans une situation frontalière, dans un contexte de défense du *dār al-islām* : de leur participation au *ribāṭ*, présentée par al-Iṣṭaḫrī comme une de leurs caractéristiques, les habitants de Transoxiane retirent un grand prestige. Il est sans doute révélateur que les épigones de cet auteur, à l'instar d'Ibn Ḥawqal, se soient faits l'écho de cette réputation prestigieuse. La participation au *ribāṭ* relève ici de la pratique religieuse et donc sociale.

L'installation dans le *ribāṭ*, surtout à partir du XIe siècle, de *šayḫ*-s, ascètes et autres disciples ajoute encore à ce prestige. Ces hommes de savoir et de piété s'attirent le respect de l'ensemble de la population musulmane : citons à titre d'exemple Abū al-Fawāris Dāwud al-Zazzī, à qui sont attribués 55 *ribāṭ*-s à al-Zazz, et qui bénéficie de la reconnaissance des « gens de religion et de valeur ». La reconnaissance vient même parfois du pouvoir, notamment à Baġdād où le calife al-Nāṣir li-Dīn Allāh se fait protecteur du *šayḫ* al-Suhrawardī : pour ce dernier, *ṣūfī* de grande culture, furent édifiés plusieurs *ribāṭ*-s afin de lui permettre d'y exercer l'ascèse mystique avec ses compagnons [32]. Certains *ribāṭ*-s gagnent petit à petit le prestige de véritables centres intellectuels, d'où émergent des communautés de gens de science (*ahl al-'ilm*), par exemple à Farāwa, au moins dès le XIIIe siècle. Le prestige est d'autant plus grand que le *ribāṭ* abrite la sépulture d'un *šayḫ* ou d'un compagnon. Toutefois cette pratique consistant

---

29. QUDĀMA IBN ĞA'FAR, *Kitāb al-Ḫarāǧ* (extraits), éd. et trad. Leiden, E.J. Brill, 1967 ; éd. p. 264, trad. p. 206.
30. YĀQŪT, « Wāsiṭ », *op. cit.*, éd. p. 351, t. 5.
31. NIẒĀM AL-MULK, *op. cit.*, éd. p. 6, trad. p. 6-7.
32. YĀQŪT, « Sohraward », *op. cit.*, éd. p. 289-290, t. 3.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

à associer le *ribāṭ* à un ou plusieurs tombeaux s'observe surtout au XIIIe siècle : s'il s'agit parfois du tombeau du fondateur de l'édifice, à Baġdād le *ribāṭ* Šadaqa abrite les tombes du *šayḫ* éponyme et de son disciple. Sur la route reliant Marw à Saraḫs se dresse également un *ribāṭ* censé contenir le reliquaire de la tête de l'imām Ḥusayn ibn ʻAlī, tandis qu'au XIVe siècle Ibn Baṭṭūṭa évoque, dans les environs de Mawṣil, un *ribāṭ* censé avoir été le lieu des dévotions de Jonas, et dans lequel les habitants de la ville voisine se rendent en pèlerinage une fois par semaine [33].

Le *ribāṭ*, parce qu'il revêt pareil prestige dans la société musulmane, représente un intérêt certain pour les tenants du pouvoir. Pour preuve, le soin tout particulier que Niẓām al-Mulk porte à la théorisation de la fondation de *ribāṭ*-s : le souverain, parmi ses nombreuses attributions et prérogatives, se voit attribuer le devoir de faire élever des *ribāṭ*-s sur les routes royales, en conséquence de quoi « il en recevra la récompense dans ce monde et dans l'autre, et toutes les créatures humaines ne cesseront de faire des vœux pour son bonheur [34] ». Et en effet, alors que dès la fin du IXe siècle le morcellement politique de l'Iran se fait jour, à travers la montée en puissance de dynasties locales de plus en plus influentes, certains membres de ces dynasties reprennent à leur compte la tradition des fondations de *ribāṭ*-s. Si al-Muqaddasī attribue au calife al-Mahdī, à la fin du VIIIe siècle, la fondation du *ribāṭ* nommé Ḥiṣn al-Mahdī, d'autres mentions témoignent de fondations qui sont le fait de gouverneurs de provinces, particulièrement de la part des gouverneurs des terres les plus orientales du *dār al-islām*, probablement dans le cadre d'une politique de rivalité et d'émancipation à l'égard du pouvoir central. Lorsque l'émir saffaride ʻAmr b. al-Layṯ fait bâtir le *ribāṭ* de Qanṭara Kirmān, faut-il voir dans ce geste un accaparement de prérogatives du calife, donc du pouvoir central, auquel l'émir entend imposer ses velléités autonomistes, ou bien une entreprise participant de la lutte contre les Sāmānides ? Quoi qu'il en soit, le *ribāṭ* est devenu enjeu du pouvoir et symbole de souveraineté, utilisé dès le début du IXe siècle.

La participation au phénomène du *ribāṭ* est également le fait de femmes, dans le cercle du pouvoir : aussi bien l'épouse de Hārūn al-Rašīd, Zubayda, que celle de gouverneurs provinciaux, à Balḫ par exemple, consacrent leurs biens à des fondations, à des réparations ou à l'entretien de *ribāṭ*-s. Ces fondateurs sont aussi des personnages pieux, visiblement riches, issus du milieu marchand : ainsi le *ṣūfī* Abū al-Qāsim Naṣr b. Manṣūr b. al-Ḥasan al-Dawnaqī, après avoir fait fortune dans le commerce égyptien, fonde un *ribāṭ* dans sa ville d'origine [35]. D'autres personnages, tout aussi pieux mais moins fortunés, ont recours à la charité de la population pour recueillir les fonds nécessaires à la construction de *ribāṭ*-s : un homme de piété, du nom de Rabīʻ b. Ṣubḥ, récolte ainsi auprès des gens de Baṣra de l'argent (*māl*) dont il se sert pour fortifier ʻAbādān avant de s'y fixer (*rābaṭa*) [36].

---

33. IBN BAṬṬŪṬA, éd. et trad. C. DEFREMERY et B.R. SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Battūta*, Paris, Anthropos, t. 2, p. 137-138.
34. NIẒĀM AL-MULK, *op. cit.*, éd. p. 6, trad. p. 6-7.
35. YĀQŪT, « Dawnaq », *op. cit.*, éd. p. 489, t. 2.
36. *Ibid.*, « ʻAbādān », éd. p. 74-75, t. 4, citant AL-BALĀḎURĪ.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

ESSAI DE RE-DÉFINITION

La participation au *ribāṭ* concerne donc l'ensemble de la population du *dār al-islām* : peut-être faut-il chercher l'explication d'une pareille ampleur dans les prescriptions coraniques d'un Islam qui, malgré des résistances, finit par s'imposer à l'ensemble de la population de cet Orient musulman. Deux occurrences de termes dérivés de la racine « *r-b-ṭ* » figurent dans le Coran : la première est la forme verbale à l'impératif (*rābaṭū*) (III, 200), l'autre est la forme nominale « *ribāṭ* » associée au terme *ḫayl* (cheval) (VIII, 60), dans un contexte de lutte contre l'infidèle. Nulle référence donc, ici, à une quelconque architecture. En revanche, et au-delà des problèmes de traduction posés par ces deux emplois, les deux versets appellent à la participation au *ribāṭ* tous les musulmans, dans le but d'affronter les infidèles, tout en faisant référence à des pratiques préislamiques des tribus arabes, que Jacqueline Chabbi a explorées dans l'article de l'*Encyclopédie de l'Islam* [37]. La prescription coranique renvoie au rassemblement des guerriers allant combattre les membres de la tribu rivale, dans un objectif aussi bien défensif qu'offensif : c'est donc à une attitude que ces deux occurrences font référence, et nullement à l'édification de bâtiments aux contours bien déterminés. D'où vient donc l'aspect architectural du *ribāṭ* ? S'il ne trouve pas de fondements directs dans le Coran ni dans les pratiques arabes préislamiques, en revanche les travaux de Monique Kervran [38] ou de Wolfram Kleiss [39] mettent en évidence la présence de pratiques architecturales des civilisations antérieures, dans les domaines syro-jordanien, mésopotamien, iranien et central-asiatique, sous forme de constructions fortifiées cumulant fonctions stratégico-militaires et fonctions commerciales, aussi bien à la frontière que sur les grands axes routiers, et ce au moins dès les époques romaine, parthe et sassanide. Il semble révélateur de la perception musulmane du *ribāṭ* que Niẓām al-Mulk, au XIᵉ siècle, attribue au souverain sassanide Anoushirvan la pratique de fondations de *ribāṭ*-s : le vizir commet certes un anachronisme du fait de l'emploi d'un terme arabe, mais effectue une transposition intéressante dans la mesure où elle conforte l'idée qu'une telle pratique renvoie à des coutumes préislamiques, et aux prérogatives somme toute ordinaires d'un souverain aussi symbolique et charismatique que Hārūn al-Rašīd, partisan comme lui d'une politique expansionniste et promoteur de la culture. La fondation de *ribāṭ*-s apparaît comme une pratique a-temporelle.

L'acte de *ribāṭ* est donc une attitude héritée des traditions tribales arabes, mais qui, dans ses formes architecturales, trouve des précurseurs dans les constructions des souverains byzantins et surtout sassanides ; le *ribāṭ*, en tant qu'acte et comme construction, n'apparaît donc pas comme une institution qui serait née avec l'Islam.

---

37. J. CHABBI, « *Ribāṭ* », *E.I.²*, t. VII, p. 511b.
38. M. KERVRAN, *op. cit.*
39. W. KLEISS, *op. cit.*

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

Il ressort de l'étude des origines et des éléments précurseurs du phénomène de *ribāṭ* une indubitable diversité, que soulignent en outre les termes accolés au mot « *ribāṭ* » : une étude linguistique de ces qualificatifs, arabes ou persans, apporte de nombreuses indications quant à l'édifice concerné. Cette diversité d'acceptions se double d'une diversité sémantique, dans la mesure où, outre le terme *ribāṭ*, sont également utilisés les termes *rābiṭa*, *murābiṭ*, et le verbe *rābaṭa*. Il ne s'agit plus simplement d'éléments architecturaux : le *murābiṭ* est celui qui fait acte de *ribāṭ*, qui pratique donc ce qu'exprime la forme verbale *rābaṭa*. Or le contenu même de l'acte de *ribāṭ* demeure difficile à définir, et plus difficile encore au regard de l'évidente subjectivité des auteurs de l'époque étudiée. Tandis qu'al-Balāḏurī emploie le verbe dans un sens premier, celui de « se fixer » à un emplacement précis, al-Muqaddasī met en relation l'acte de *ribāṭ* et l'acte de razzia, auxquels il participe personnellement (« *rābaṭtu wa ġazawtu*[40] »). Ibn Ḥawqal va même, concernant la marche frontière de Haute-Mésopotamie, jusqu'à associer l'acte de *ribāṭ* à celui de *ǧihād* et de prise de butin. De façon générale, les emplois du verbe *rābaṭa* sont majoritairement appliqués à des zones frontalières, abondant donc dans le sens d'un acte de *ribāṭ* à teneur militaire. D'autre part, Ibn al-Faqīh mentionne, sur une montagne des environs de Qazwīn, une *rābiṭa* de cavaliers habiles (« *rābiṭa min al-asāwira*[41] »), placée là pour protéger le Daylam des voleurs et en l'absence de trêve : nulle architecture ici, mais bien plutôt un groupe d'hommes chargés d'une mission de surveillance et de protection. Il apparaît, à travers cette diversité, un phénomène de glissement de sens du *ribāṭ* : inspiré de pratiques préislamiques autant architecturales que guerrières, le terme recouvre de multiples réalités. Élément défensif ou institution hôtelière, quand il ne revêt pas un caractère religieux à la limite de l'institution de bienfaisance, le lieu de *ribāṭ* est le lieu où s'exercent toutes formes de contributions à la défense du *dār al-islām*, à son bon fonctionnement interne et à sa promotion. À partir du XIe siècle, cet effort de promotion du *dār al-islām* prend une teneur plus spirituelle, sans que cette évolution affecte pour autant tous les lieux de *ribāṭ*. Au-delà des divergences entre les sources, une idée commune ressort de toutes ces acceptions, qui renvoie à la signification originelle de la racine « *r-b-ṭ* », exprimant l'idée de lien : alors qu'au début de l'époque musulmane, selon l'emploi coranique, on y rassemble encore les chevaux pour une expédition à caractère guerrier, ensuite le *ribāṭ*, tant frontalier qu'intérieur au territoire, adoptant une forme plus fréquemment matérialisée à travers diverses constructions, assure une continuité et une cohérence économique, géographique et politique du *dār al-islām* ; puis, dès le XIe siècle, il assure plutôt un lien d'ordre spirituel en devenant le point de ralliement des *šayḫ*-s et autres personnages religieux. C'est donc l'usage qui semble justifier l'emploi du terme *ribāṭ*, et non l'emploi de l'un de ces termes qui renverrait à une réalité bien précise, celle du « couvent militaire », forme architecturale à laquelle seraient assignées des fonctions bien déterminées. À l'évidence, cela laisse une large place à l'arbitraire des auteurs,

40. AL-MUQADDASĪ, *op. cit.*, éd. p. 44, trad. p. 46.

41. IBN AL-FAQĪH, cité par YĀQŪT dans « Qazwīn », *op. cit.*, éd. p. 342-344.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

qui ne s'accordent pas toujours sur l'emploi du terme « *ribāṭ* », mais ont recours, d'après des critères qui restent à définir, aux termes aussi divers que « *ḥiṣn* », « *quhandiz* », « *qal'a* », « *qaṣr* », « *manzil* », « *ḫān* », « *funduq* », « *madrasa* », « *ḫānqāh* » ou « *zāwiya* ». Il s'agit de dépasser la dimension architecturale contenue dans ces divergences lexicales, divergences qui ne font que souligner l'ampleur du glissement sémantique des termes formés sur la racine « *r-b-ṭ* ».

Il serait donc vain de vouloir réduire le *ribāṭ* de l'Orient du monde musulman à la définition architecturale simpliste du « couvent militaire », qui serait strictement implanté en zone frontalière. Le *ribāṭ* est avant tout une notion, une attitude, une pratique qui recouvre des applications concrètes d'autant plus diverses qu'on assiste, entre le VII^{e} et le XIII^{e} siècle, à un véritable glissement sémantique du terme. Si cette attitude demeure difficile à cerner, il apparaît que le participant au *ribāṭ* sert avant tout les intérêts du *dār al-islām*, se confortant ainsi aux exigences coraniques. Cependant, les sources exploitées dans le cadre de cette étude [42], essentiellement géographiques et littéraires, ne rendent que plus évidente la nécessité d'en étendre le champ, notamment dans les domaines juridique et biographique. L'étude de *ribāṭ*-s de l'Orient du monde musulman annonce donc encore d'intéressants développements.

42. Outre les sources citées précédemment, ont été exploités : IBN ḪURDAḎBEH, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, Leiden, E.J. Brill, 1967, XXIII-524 p. ; *Ḥudūd al-'Ālam* (anonyme persan), trad. et commentaires V. MINORSKY, *« The regions of the world ». A Persian Geography. 372 A.H.-982 A.D.*, Londres, Luzac & Co., 1937, XX-524 p. ; NAṢIR-I ḪUSRAW, *Sefer Nāmeh*, éd. et trad. Ch. SCHEFER, *Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'Hégire 437-444 (1035-1042)*, Paris, E. Leroux, 1881, LVIII-445 p.
Pour une approche de l'Orient du monde musulman tel qu'il est traité ici, voir les travaux de W. BARTHOLD, *An Historical Geography of Iran*, Princeton University Press, 1984 ; G. CORNU, *Atlas du monde arabo-islamique à l'époque classique, IX^{e}-X^{e} siècles*, Leiden, E.J. Brill, 1985 ; à compléter avec H. KENNEDY, *An historical atlas of islam/Atlas historique de l'Islam*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002. Également R.N. FRYE et J.A. BOYLE, *Cambridge History of Iran*, Cambridge, vol. 4 et 5, 1975 et 1968. Enfin, il demeure intéressant de consulter l'article de G. MARÇAIS, « Note sur les ribâts en Berbérie », *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, I, p. 23-26, Paris 1957 (1re éd. dans *Mélanges René Basset*, t. II, Paris, Leroux, 1925).

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

BIBLIOGRAPHIE

BARTHOLD, W.,

1984 *An Historical Geography of Iran*, Princeton University Press.

CHABBI, J.,

1974 « La fonction du ribat à Baġdād du V[e] siècle au début du VII[e] siècle », *Revue des Etudes Islamiques*, XLII/1, p. 101-121.

« Ribāṭ », *E.I.*², t. VII, p. 510-523.

CORNU, G.,

1985 *Atlas du monde arabo-islamique à l'époque classique, IX[e]-X[e] siècles*, Leiden, E.J. Brill.

FRYE, R. N., et BOYLE, J.A.,

1968, 1975 *Cambridge History of Iran*, Cambridge, vol. 4 et 5.

IBN BAṬṬŪṬA,

Voyages d'Ibn Battūta, éd. et trad. C. DEFREMERY et B.R. SANGUINETTI, Paris, Anthropos, t. 2.

IBN ḤAWQAL,

1964 *Configuration de la terre*, trad. J.H. KRAMERS et G. WIET, 2 vol., Paris-Beyrouth, Maisonneuve et Larose.

1967 *Kitāb ṣūrat al-'arḍ*, éd. J.H. KRAMERS, Leiden, E.J. Brill.

IBN ḪURDADḎBEH,

1937 *Ḥudūd al-'Ālam* (anonyme persan), trad. et commentaires V. MINORSKY, *« The regions of the world ». A Persian Geography. 372 A.H.-982 A.D.*, Londres, Luzac & Co.

1967 *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, Leiden, E.J. Brill.

IDRĪSĪ (AL-),

1836 *Géographie d'Edrisi*, trad. P.A. JAUBERT, Frankfurt-am-Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, éd. www.alwaraq.com, rééd. 1992, 2 vol., t. 1.

IṢṬAḪRĪ (AL-),

1967 *Kitāb masālik al-mamālik*, Leiden, E.J. Brill.

KENNEDY, H.,

2002 *An historical atlas of islam/Atlas historique de l'Islam*, Leiden-Boston-Köln, Brill.

KERVRAN, M.,

1998-99 « Caravansérails du delta de l'Indus. Réflexions sur l'origine du caravansérail islamique », *Archéologie islamique*, 8-9, p.143-176.

KLEISS, W.,

1996-2001 *Karawanenbauten in Iran*, Berlin, Ed. Reimer, 6 vol.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

MARÇAIS, G.,

1957 « Note sur les ribâts en Berbérie », *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, I, p. 23-26, Paris, 1957 (1re éd. dans *Mélanges René Basset*, t. II, Paris, Leroux, 1925).

MUQADDASĪ (AL-),

1967 *Kitāb aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, Leiden, E.J. Brill.

1994 *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, trad. B.A. COLLINS, Garnet Publishing Ltd.

NAṢIR-I ḪUSRAW,

1881 *Sefer Nāmeh*, éd. et trad. Ch. SCHEFER, *Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'Hégire 437-444 (1035-1042)*, Paris, E. Leroux.

NIẒĀM AL-MULK,

1891 *Siyāset Nāmeh*, éd. Ch. SCHEFER, Paris, E. Leroux.

1893 *Traité de gouvernement composé pour le sultan Melik-Châh par le vizir Nizam oul-Moulk*, trad. Ch. SCHEFER, Paris, E. Leroux.

PICARD, Ch., et BORRUT, A.,

2003 « Râbata, ribât, râbita : une institution à reconsidérer », in *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIIIe-XIIIe s.). Echanges et contacts*, Civilisation médiévale, XV, p. 33-65.

QUDĀMA IBN ǦA'FAR,

1967 *Kitāb al-Ḫarāǧ* (extraits), Leiden, E.J. Brill.

SIROUX, M.,

1949 *Caravansérails d'Iran et petites constructions routières*, Le Caire, IFAO.

YĀQŪT,

1979 *Mu'ǧam al-buldān*, Beyrouth, Dār iḥyā' al-turāṯ al-'arabī, 5 vol.
« Dīzak », t. 2.
« Wāsiṭ », t. 5.
« Sohraward », t. 3.
« Dawnaq », t. 2.
« 'Abādān », t. 4.
« Qazwīn », t. 4.

This content downloaded from 41.227.221.164 on Sun, 06 Aug 2017 06:50:21 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms